EL AVERROÍSMO POLÍTICO

ANTONIO BARRIOS RUIZ

AGOSTO 1991

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1.- EL ISLAM ANDALUSÍ. CUESTIÓN CRONOLÓGICA

2.- AVERROES: ARISTOTÉLICO SUI GENERIS

3.- LA OBRA EXPOSICIÓN DE LA "REPUBLICA" DE PLATÓN

4.- TRES AUTORIDADES PARA UNA CIENCIA MÚLTIPLE

4.1.- TRATADO PRIMERO: La ética y el aristotelismo

4.2.- TRATADO SEGUNDO: La sociedad y el platonismo

4.3.- TRATADO TERCERO: El derecho y el al-farabismo

5.- CONCLUSIONES

6.- BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Averroes bebe en el aristotelismo neoplatonizado con un afán insuperable, siendo tal la causa principal de su ostracismo, y no por observar y exigir realismo filosófico y científico para con todas las ciencias, ya que, tal afán insuperable, hubo de vincularle indirectamente a los círculos del poder técnico-cultural que, por desgracia, comenzaba a estar más allá de la Marca hispánica: en la cristiana Toledo y París.

Así, pues, para fundamentar la hipótesis de que alfaquíes y ulemas aprovecharon tal hecho para acabar con Averroes y el averroísmo, intentaré exponer en el capítulo primero una cuestión cronológica sobre la periodización de los Reinos de Taifas, y que ya el mismo Averroes contribuyó a levantar el muro de silencio en torno a ellos. En el capítulo segundo intentaré defender cómo Ibn Tufayl, para salvar el reino almohade andalusí de un control ideológico por alfaquíes y ulemas, busca colaboradores, entre ellos a Averroes, al cual pide --- en un momento --- doctrine a la Corte en el aristotelismo, y Averroes (aristotélico por naturaleza) vive para tal deber, lo cual le acarreará un destierro y un desprestigio durante siglos, y en el capítulo tercero, intentaré defender --contra Habermas-- la modernidad que suponía

la Exposición para aquel tiempo y lugar, y sobre todo, para la filosofía práctica. En el capítulo cuarto, comentaré algunos puntos de los tratados buscando y valorando cuanto suponga tal modernidad. Por último, resumiré en una conclusión aquello digno de resaltar.

1.-EL ISLAM ANDALUSÍ: CUESTIÓN CRONOLÓGICA

La rapidez de la expansión del Islam por el sur Mediterráneo ha sido motivo de discusión entre varios historiadores, siendo uno C.S. Albornoz: "Cruzar el Estrecho de Gibraltar y emprender la invasión de España, les habría sido difícil de haber hallado en ésta un reino unido y dispuesto a defenderse." (1985, 83) Sin embargo, "la conquista, en opinión de los habitantes de los territorios conquistados, no rompía la continuidad de su existencia local. Las dinastías habían caído o sido eliminadas, pero de ello no se seguía como consecuencia inevitable la transformación de las instituciones que regían la vida cotidiana." (1972, I,18)

En 711 comienza la conquista de la Península Ibérica, que durará unos seis años. Desde 716-756 existe un periodo confuso, que, según Cruz Hernández, " ante la tradicional pasividad de la población hispánica sirvió para el asentamiento de los clanes familiares islámicos árabes y beréberes y las disputas tribalistas." (1985,I,16) Tal periodo termina con el Emirato/ Califato Omeya de Córdoba.

A partir de 912 hasta 929 hay una desorganización social, y por fin, desde 929 a 1009, restauración del Califato de Córdoba, que durante ochenta años de vida hizo de ésta la ciudad más importante de Occidente, hasta que " muerto el segundo hijo de Almanzor, la gran fitna (guerra civil) se extendió entre 1009- 1031" (CRUZ, 23)

Una nueva estructura socio-política marcará la huella islámica en la Península: los Reinos de Taifas desde 1031 hasta 1492, entre los cuales es obligado establecer las profundas diferencias de organización política de sus reyes, porque ello será lo que haga fuerte o débil a los reinos, y por tanto, sea o no absorbido.

Ahora bien: " Desde 1055, un nuevo peligro había adquirido de repente grandes dimensiones: la Reconquista." (ARIE, 1984,30) Así se ha periodizado el Reino de Taifa desde 1031 a 1086, ya que tras la batalla de Zallaqa " con la aplastante victoria de los almorávides frente a los castellanos" (Ibidem, 31) surge la presencia almorávides. Sin embargo, prácticamente, no será hasta 1090 que el reyezuelo de Sevilla al-Mu`tamid hizo un segundo llamamiento a Yusuf Ibn Tasfin cuando los almorávides comiencen a hacerse con el poder

mediante la guerra (fitna) De este modo, “ A principio del siglo XII, la España musulmana se había convertido en una provincia almorávides.” (Arie,31) Estos nómadas del desierto sahariano habían de ser los auténticos guardianes descritos por Platón. “Llevaban el velo como sus hermanos los tuareg, y eran defensores intransigentes de la pureza de la doctrina malikí.” (Arie,31) No ha de extrañar que, al desear acabar con las Taifas, desearán acabar con la disputa entre la doctrina zahirí y malikí, triunfando ésta por ser más adecuada a la estructura social de Al- andaluz.

En esta estructura socio-política almorávides cobra renombre un jurista malikí: Abu-f-Walid Muhammad Ibn Rusd, el abuelo, que “entre 1117-1121 fue qadí al-yama de Córdoba, cargo que luego ocuparía su hijo, su nieto (Averroes) y uno de sus biznietos. Esta transmisión de conocimientos jurídicos hace suponer una independencia y privatización del poder judicial, si bien absorbido en su mayor parte por el Estado.

Ahora bien: sin pretensiones antinacionalistas, el sol de Al-andaluz corrompía (y corrompe) la naturaleza humana. Los almorávides no pudieron resistir a las riquezas ni a los goces sensuales, y degeneraron. En tanto, en Marruecos, los almohades, beréberes de los masmuda, tras diecisiete

años de guerra (fitna), se apoderaron de toda la Berbería, eliminando del poder a los almorávides, beréberes de sanhaya.

"Al manifestarse la decadencia de los almorávides, se produjo una revuelta contra la presencia de los africanos en Al-andaluz…" (Arie,33) Tal antiafricanismo de algunas familias " concluyó en un segundo periodo de reyes de Taifas, de unos treinta años de duración." (Arie,33) Los reinos cristianos aprovecharon para modificar a su favor la Marca Hispánica. No obstante, el mismo año que completaba su conquista de Marrakus (1147), el califa Abd-al Mumin, conquistó Sevilla; en 1149, Córdoba…

2.- AVERROES : ARISTOTÉLICO SUI GENERIS

A parir de 1157, Abd-al-Mu´mi, una vez resueltos los problemas del Magrib, empleó toda su energía en luchar contra los islotes de rebeldes de Al-andalus. (Arie, p. 33) Ahora bien: en tanto en la Berbería su status era de califa, en Al-andalus había de ser de un jefe guerrero o caudillo, porque hasta el año 1163 no subió al trono…

Y comienza entonces un periodo de estabilidad política, quizá como consecuencia de un equilibrio militar cristiano/almohade. Córdoba reluce como la capital cultural, reanudando su fama consagrada con los Omeyas, y Sevilla se engrandece como capital administrativa y religiosa. En darle fundamentos a este renacer gastaría el padre de Averroes algunas energías, y su hijo, Averroes, recogerá los frutos.

Averroes nace en Córdoba, el año gregoriano de 1126. " Según los biógrafos recibió primero la tradicional educación alcoránica, después la jurídica y más tarde la médica." (CRUZ, II, P.16) Veinte años después, en 1146, recibe la iyza (licentia docenti) , lo que hace suponer que su espíritu estaba ansioso de conocimientos y de triunfo social, y desde luego, no tarde mucho en lograrlo. En 1153, diez años antes de la subida al trono Abd-al-Mu´mi, Averroes aparece ya en la vida pública.

Respecto a su formación filosófica todo es una incógnita, del mismo modo que es misteriosa su relación con Ibn Tufayl, aunque todo apunta a un autodidactismo filosófico dirigido por su amigo y padrino Ibn Tufay. Ahora bien: " a finales de 1168, Ibn Tufay presentó a Ibn Rusd ante el sultán almohade" (CRUZ, 1986,P. XIX) Dicha presentación pudo ser: un acto de amiguismo o de apadrinamiento. "Así, al mismo tiempo que se iniciaron las

construcciones artísticas ….. / …. , decidieron reorganizar la enseñanza. Para esta labor fue llamado, entre otros, el joven Ibn Rusd, introduce a éste en la corte almohade con el rango de pedagogo.

Esta necesidad de organizar la enseñanza venía impuesta por la escuela neoplatónica de Almería, donde “encontramos la continuación natural de la escuela masarrí, unida con las doctrinas de Ibn Hazm y Al-Gazzalí." (CRUZ, 1986, p.112) Ello suponía una amenaza para la falsafa, pero como la corte almohade, según Cruz, estaba secularizada gracias a que Abd-al-Mu´mi, hombre culto (diríase que simpatizante con los peripatéticos) … / … , se rodeó de una corte de letrados, científicos y pensadores, entre ellos Ibn Tufayl, cuya influencia fue importante y duró hasta su muerte” (CRUZ, 1986,p. XIX) la amenaza ideológica era nimia. Sólo bastaba contraponer un programa alternativo. Por tanto, Ibn Tufayl, que debía conocer y admirar ese “especial gusto (de Averroes) en romper con la interpretación del aristotelismo neoplatonizado culminado en la obra de Avicena” (CRUZ, 1986, p. XXXVI), facilitará la ampliación del entusiasmo filosófico de Averroes, y además, Ibn Tufay cumple con su deber de filósofo consejero. Por eso, quizá al final de su vida, cuando su influencia en la corte almohade declina, Averroes se consuela repitiendo ---- como dice al-Marrakusi que recoge de su discípulo al Qurtubí ---- su primer encuentro con el Príncipe de los creyentes, modelo de tolerancia y sabiduría.

Ahora bien: hasta un posible análisis, limitándonos ahora a la Exposición, donde puede hallarse tres figuras: Platón, Aristóteles y Al-farabí, su pedagogía es aún más progresista de lo que viene suponiéndose, ya que Averroes al no postular una línea dialéctica que partiera de una de las autoridades helénicas estrictamente, y por tanto, fiel continuador de la propia estructura del sistema de formas y método, se alza como un pedagogo neutro. Ahora bien como recoge Cruz de al- marrakusi, Averroes no sólo se consoló públicamente repitiendo el primer encuentro con el Príncipe de los Creyentes, sino que además justificó la causa que le llevó a escribir su ¿ diferentes? comentarios a los diversos libros del filósofo Aristóteles. (CRUZ, 1986, p. XX) Así me adhiero a Cruz en que “erraría aquel que creyera que el filósofo cordobés es un mero comentarista”, (1986, p, XXXVI) ,pero, en cambio, no creo que errase aquel que le creyera un excelente pedagogo aristotelizado. Eso sí, aristotelizado sin duda alguna por iniciativa propia. “ Esto sólo podía conseguirse mediante la lectura directa de Aristóteles…” (Cruz,1984,p. 53) Porque, velis nolis, “ para Averroes … / …. Aristóteles no sólo era el filósofo por antonomasia, sino el autor de un Corpus doctrinal bien conocido y dominado.” (Cruz,1986, p. XXXVIII) No obstante, “la formación filosófica de Ibn Rusd no podía ser otra que el aristotelismo árabe medieval.” (Cruz, 1984, p. 53), un Corpus, por cierto, algo limitado, y del que, sin duda, Averroes es muy consciente, como bien lo expresa en la Exposición, Tr. I,1,

ya que es consciente de que dicha limitación es causada por las vicisitudes socio-políticas que ha vivido Al-andalus, y la comunidad islámica en general.

Esta **pesadumbre cultural** iría ascendiendo a la par que su influencia cortesana iría descendiendo, estando su cenit entre los años 1184-1195."A partir de 1184 sus contactos con la corte son muy frecuentes, tanto en Marrakus como en Córdoba, ya que Abu Yusuf Ya´qub al-Mansur pasó a la Península para frenar las constantes aceifas de los castellanos." (Cruz, 1986, p. XXI) Averroes, como Platón cuando marchó a Sicilia, hubo de ver el momento ideal para aconsejar al Sultán, como ya ocurrió entre Ibn Tufayl y Abd al-Mu´mi, pero el tercer sultán almohade parece tener un espíritu filosófico más estrecho que sus antecesores. "Ibn Rusd reside en palacio, conversa a menudo con el sultán de temas científicos" (Cruz, 1986,p. XXI) ; mas su presencia y consejos poco valor y admiración causarían ya en la Corte.

Una Corte quizá sensibilizada con nuevas sensaciones más empíricas, y algo belicista, como hace suponer Abu-f-fadl al-Tifasi al decir que "Ibn Rusd e Ibn Zuhr disputaron ante Ya ´qub al-Mansur sobre las excelencias de sus respectivas ciudades natales." (Cruz, 1986, p. XXIII) , o como muy bien sintetiza Averroes: " Muere un sabio en Sevilla, y, si su familia ha de vender sus libros, tiene que llevarlos a Córdoba … / …. ;

muere un músico en Córdoba hay que ir a Sevilla para enajenar sus instrumentos ” (Cruz, 1986, p. XXII) Por lo cual, como hombre contemplativo que era, “ se precia de la vida urbana de Córdoba …/ … , en tanto la de Sevilla, le preocupa en cuanto que puede ocasionar deficiencias (¿ bibliográficas ?) en sus obras, debido a la falta de libros y de tiempo, y escasez y poca habilidad de los copistas.” (Cruz, 1986, p. XXIV) Ahora bien: aun suponiendo que Córdoba tenía toda una tradición de artesanos del libro ¿ no habría también un retroceso? Mejor dicho: ¿ pudo ver Averroes saciada su sed de cientificidad, y por tanto, disponía Córdoba de una empresa de transmisión cultural organizada como ya venía ocurriendo en muchos puntos cristianos?

En verdad, hay que ser discreto. No puede responderse negativamente con rotundidad, porque “ en Toledo se monta (y creo que mucho antes de 1085) una colosal máquina de transmisión que es capaz de, en muy cortos plazos, realizar el trasvase de lo más preciado del legado griego … / … ,a través de los árabes, por mediación del puente judío, a los cuadros cristianos.” (Martínez, 1977, p. 98) Sin duda había de haber establecido un triángulo: Córdoba, Toledo y París, donde el primer valor reinante, como en toda sociedad mercantilista, debía ser la utilidad o el interés.

Averroes, por tanto, no podía estar desconectado de lo que se cocía en Toledo; necesitaba los servicios culturales de la Escuela de Traductores del mismo modo que éstos necesitaban el suministro de traducciones árabes. Entre Córdoba, Toledo y París, pues, debía haber un fluir permanente, una inmensa y profunda dicha espiritual para todo aquél con ideal contemplativo, sea musulmán, judío o cristiano. Además, " no nos consta de otra ciudad …/ … en que se lograra tan alto grado de convivencia y tolerancia interconfesional. " (Martínez, p. 98) El punto de enlace bien podría ser la comunidad judía en general, y que en Córdoba tendría más competencia en materia cultural que en Toledo, porque, como muy bien justifica el copista Mose Rieti, " nuestra desgracia (es de estar mezclados con otros pueblos" (Cruz, 1986, p. 158) Así, pues, todo este planteamiento además refuta " la tradición medieval y renacentista del origen hebreo de Ibn Rusd" (Cruz, 1986, p. XXIII) al suponer: si hubo refugio en casa de Maimónides, no hubo destierro, y si hubo destierro, no hubo refugio, pues no hubo persecución física. Ahora bien: hubo destierro, mejor dicho: pocos meses después (de la batalla de Alarcos) se abre un proceso a Averroes que terminaría con la condena de sus escritos (por parte de algunos alfaquíes y ulemas) y el destierro a Lucena, por decisión regia y religiosa. Por tanto, hubo destierro sin persecución física, o si se prefiere, un ostracismo, y que Averroes, para mayor gloria cultural, elidiría Lucena para trabajar mejor " por albergar la más importante de las aljamas judías de Córdoba." (Cruz,1986, p. XXII) Tal lugar aseguraba el fluir cultural que él necesitaba. Así, " a

comienzos del 1198 le es levantado (el ostracismo) , regresando a Marrakus donde reside la Corte" (Cruz, 1984, II, p. 21) Por consiguiente, esa auténtica leyenda negra sobre el Islam andalusí de que con tal amonestación regia a Averroes habría acabado con la filosofía y la ciencia islámica en Al-andalus es imposible e increíble, porque Averroes, muchísimo antes del fatídico 1195, venía observando tal ruina filosófica y científica en Al-andalus, y la mejor muestra es su preciado legado: la Exposición de la República de Platón.

Renan acierta, pues, al rebajar esta tesis, aunque infravalora algo la intransigencia al no descubrir que, a partir de un momento, las grandes sectas musulmanas llegan a una cierta madurez teológica, coincidiendo todas en un objetivo: unir teología y filosofía. En cambio, es digno de elogiar su propuesta de que la razón real era de índole política, pues, en verdad, el ostracismo fue de tipo político. Por ello, de las cinco causas expuestas por Cruz hay que aceptarlas todas, excepto la número dos por absurda al contraponerla a lo referente sobre la amistad e intimidad " entre ambos era tal que el pensador cordobés llamaba a su soberano **hermano mío."** (Cruz, 1986, p. XXI)

3.- LA OBRA: LA EXPOSICIÓN DE LA "REPUBLICA" DE PLATÓN

La datación de la Exposición por Cruz Hernández entre 1184-1195 no parece nada sabia, aunque muy acertada. Durante esos años, Averroes habría de desarrollar una gran actividad como pedagogo político del nuevo monarca almohade, lo cual le pone aún más en guardia de la realidad socio-política que amenaza al reino, tanto desde el interior por la presión demográfica, nivel de inflación, etc., como del exterior por parte de los infieles. Sin embargo, el sultán se resiste a introducir innovación socio-política; pero, a pesar de todo, Averroes considera que debe cumplir con su deber, y si no puede ser con palabras, que sea con grafías. Decide, pues, analizar y comentar la República de Platón, porque

> "el fin de esta ciencia práctica es exclusivamente la acción;
> más aún, sus partes (la ética, política, economía y el derecho)
> difieren en razón de su proximidad a dicha actividad."
> Averroes,Comentario, p.4)

Averroes, al comentar **la República,** arroja indirectamente a la cara del sultán todos los trapos sucios del régimen almohade, pero como la obra no cuenta con unas conclusiones claras, pasaría desapercibida para los poderes regios, no en cambio para los poderes teológicos. Ahora bien: ¿ tuvo Averroes un fin último ? Mejor dicho: ¿ tuvo Averroes intención de alabar la ciudad real contra la ciudad ideal, o de legitimar el poder almohade, o bien de fortalecer el platonismo político del poder almohade describiendo el origen y

desarrollo de la corrupción en el Estado y en los individuos, y por tanto, en la clase aristócrata ?

La segunda y la tercera quedan eliminadas, porque el problema de la legitimación del poder no estalla hasta los siglos XVI-XVII , y además, en la sociedad musulmana recibía el soberano el poder por la gracia de Alá, y el problema del fortalecimiento del poder almohade nos ofrecería un Averroes más platonizado políticamente. Algo impensable. Porque

> "… el empeño en restaurar el auténtico aristotelismo le llevaría a ver la teoría política con los realistas ojos aristotélicos."
>
> (CRUZ, 1985, p. XXIX)

Así, pues, si tuvo algún fin último hubo de ser el de contraponer, y por tanto, alabar la ciudad real contra la ciudad ideal, virtuosa, o platónica, o al-farábica; la ciudad ideal es bastante más acorde con la mentalidad y carácter islámico que la ciudad real. Por eso, cuando en 1302 surja el sultanato osmalí en Anatolia, la teoría política averroísta, y por consiguiente, la Exposición a la República de Platón, será en el mundo islámico una doctrina clásica efectiva, real, viable, posible, y para el mundo cristiano será paja mojada, porque (para esa fecha) en Al-andalus hay otra fisonomía socio-

política, ya que el Islam andalusí hace tiempo había sido reducido a la taifa granadina.

En efecto, Averroes muere el año gregoriano de 1198, y treinta y ocho años después, los cristianos ocupan Córdoba, y en 1248 entran en Sevilla. Averroes, pues, no estaba mal informado sobre la necesidad de una política real.

Ahora bien: ¿ Cómo entiende Averroes tal realismo político? ¿ Sostiene el principio -- como después hará Maquiavelo-- de que el fin político justifica todo medio no permisible? Siendo así, también ---para Averroes--- los fines tienen que estar dados, y por tanto, todo caudillo (para Averroes: todos los hombres rectamente formados (CRUZ, 1984, II, p. 149) tiene el deber de obtener y conservar el poder, así como mantener el orden político y una sociedad con la suficiente prosperidad. Averroes, siendo así, es un político pre-maquiavélico. Además, es de la opinión de que las acciones han de juzgarse no como acciones, sino en virtud de sus consecuencias. Ahora bien, si Averroes es de tal parecer, su ostracismo había de verlo justificado, no así sin embargo el desprestigio al que fue sometido por algunos alfaquíes y ulemas.

Estos habrían interpretado demasiado bien la Exposición, llegando a ver que, de las tres partes en que está dividida la obra, sólo la primera constituía una verdadera amenaza por su realismo profundo. Las restantes partes sólo constituían leña al fuego. De ahí que, una vez el Islam andalusí haya sido arrinconado en Granada, Averroes --- y desde luego, el aristotelismo y la continuación de la falsafa--- sólo tenga

> " … cabida en la Europa de los siglos XIII al XV; con el orto del espíritu laico, el desarrollo de las Universidades y el nacimiento de la protoburguesía, ya descrita y criticada por Ramón Llull. " **(CRUZ, 1986, p. XXXVIII)**

Por eso, porque

> " el averroísmo político es uno de los hechos
> capitales para la estructuración del espíritu laico
> que culminará en el Renacimiento. "
>
> (CRUZ, 1986, p. XXX)

y además, porque ni siquiera olvida analizar la idea de la división de los tres poderes, aunque, como hombre medieval, ponga el poder legislativo en manos de Dios, consecuencia de la relación religión-Estado, considero incorrecto que el Prof. Habermas prescinda de la tradición política musulmana, y muy especialmente de Averroes, en sus análisis sobre filosofía social.

En su libro **Teoría y Praxis** J. Habermas realiza una superior génesis histórica de la filosofía política, pero sostiene que, entre Aristóteles y Hobbes, sólo subyace la filosofía social de Tomás de Aquino. Ahora bien: entre Aristóteles y Tomás de Aquino subyace la teoría política averroísta, y velis nolis, el averroísmo influyó en Santo Tomás. Así, sus postulados de que la comunidad ha pasado a ser una sociedad, y que, por tanto, el orden no puede ser ya basado en la praxis y lexis de los ciudadanos libres, sino que debe fundarse en una ley moral, no pudo venirle a S. Tomás ni de manera empírica ni por la gracia divina, sino por un conocimiento teórico mediante un esfuerzo personal, como a Averroes, aunque a lo mejor con menos esfuerzo, ya que Averroes no pudo acceder al texto político de Aristóteles.

La libertad y la justicia son, pues, para Averroes, valores apreciados desde una perspectiva socio-política. No podría dejar de serlos, pues, tras la intensa búsqueda de material para fundamentar una política de carácter real, viene a descubrir (máxime al no perder de vista los conocimientos históricos) las contradicciones entre la teoría y la práctica, y así, aun siendo un sabio escolástico, Averroes en la Exposición rompe definitivamente con el criterio de autoridad absoluta quizás inconscientemente

porque no halle el texto de Aristóteles; pero rompe, y rompe al tomar una autoridad (Aristóteles, Platón y Al- Farabi) para cada uno de los tratados.

4.- TRES AUTORIDADES PARA UNA CIENCIA MÚLTIPLE

4.1.- **<u>TRATADO PRIMERO</u>: LA ÉTICA Y EL ARISTOTELISMO**

1. Nótese que Averroes ha de ser anclado en la teoría política clásica. Al decir "esta ciencia, llamada sabiduría práctica, difiere esencialmente de las ciencias teoréticas", Averroes está manteniendo la unión clásica de las hoy disciplinas autónomas ética, política, economía, más la ciencia de herencia romana conocida como jurisprudencia. También nótese que Averroes, guiado por el aristotelismo, reconoce que " este saber ético ha sido dividido en dos partes", es decir que un sujeto puede ser sujeto ético individual, pero también -- y sobre todo, para la aristocracia--- un sujeto ético social. En tal caso, éste tipo de sujeto tendría incluido aquél; sin embargo, aquél no tendría incluido a éste.

2. El hombre, para Averroes, es una materia formal, capaz de ser moldeada, y por tanto,

> " la perfección humana en su totalidad procede de
>
> cuatro géneros: virtudes teoréticas, dianoéticas, éticas y pericia en
>
> las artes prácticas."

Ahora bien, Averroes se aleja de todo tipo de individualismo ético, tanto para quienes son gobernantes como para quienes son gobernados, máxime porque tiene conciencia de contrición, puesto que el

Islam andalusí fue el experimento de lo que luego sería el mundo islámico. Y así,

> " para adquirir su perfección un sujeto concreto necesita de la ayuda de otras gentes."

Por tanto, Averroes (al defender su concepto mixto de justicia) exigirá una sociedad con una amplia y clara división del trabajo. Con ello se anticipa a muchos pensadores del siglo XIX, pero también se contrapone (por su idealismo clásico) a otros como Marx, que en sus Manuscritos sostendrá que el sujeto aprenda más de un oficio.

3. Otro punto importante: Averroes valora el nacimiento, desarrollo y muerte de las instituciones sociales:

> " es imposible que se alcance la total perfección humana si no se manifiestan las diferencias (no los intereses) individuales en una población… "

En efecto, en España (y sobre todo, en sus pueblos) ha habido y hay una institución abstracta (que es conocida como el critiqueo) que, bajo mi punto de vista, tiene un aspecto positivo: mantenimiento de la ley y el orden, y otro negativo: restringir las diferencias individuales. Ahora bien: Averroes llega a tal conclusión por sus conocimientos médicos que le proporcionan la idea de que

> " a cuyas distintas disposiciones naturales corresponden las diferencias de sus respectivas perfecciones."

Por eso rechaza el problema del determinismo en la naturaleza humana por absurdo, aunque no para con la ciencia de la naturaleza. ¿ No plantea, pues, para el lector, la incógnita de si Averroes fue haciéndose algo panteísta ? Al fin y al cabo,

> " los sentidos (¿ duda o complementa el pensamiento a priori ?)
>
> atestiguan que la individualidad humana tiene unas características
>
> propias que se manifiestan en la nobleza de las perfecciones de
>
> cualquier hombre…"

Ahora bien, ante dije que Averroes se aleja de todo tipo de individualismo ético, pero no del individualismo personal y político. Porque ello restringiría el concepto mixto ( ) de libertad. Con tal defensa, sin embargo, se opone a Platón, ya que

> " Todo esto -- es decir, la posibilidad de transformación personal--
>
> es lo que caracteriza a cualquier forma de asociación humana…"

Pero al ser refractario el Islam a la economía, el régimen económico de subsistencia existente no podía sacar a luz la poca intencionalidad del ser humano, es decir, la condicionada intencionalidad humana.

4. Cuando Averroes equipara la sociedad con el hombre en virtudes éticas, refiérese a las instituciones políticas y sociales, ya que de otro modo habría como una contradicción entre hombre-sociedad.

Los hombres constituyen la sociedad, y ésta al conjunto de hombres. La equivalencia es, pues, evidente. Sin embargo, toda la responsabilidad reside sobre el ser humano, que es un ente concreto, y no un ente abstracto como resulta ser la sociedad, y sobre todo, todo el mecanismo que le da sentido. Por eso,

> " El orden de rango deberá corresponderse con las prioridades de
>
> categoría de referidas virtudes… "

En efecto, cada institución dará prioridad a una virtud. Sin duda, esas virtudes son las cuatro principales, asumidas por Platón en la República, y justificadas y reducidas a tres () por Aristóteles, al darlas como término medio, en Ética Nicomaquea. Averroes, sin embargo, no vacila (como Platón) respecto a la primacía de las virtudes, puesto que, guiado por la E. N., concede tal privilegio tanto en el hombre como en las instituciones a la justicia. Pero ¿ cómo entiende la justicia Averroes ?

Averroes es jurista, y por tanto, la justicia se le ha de presentar como un concepto complejo. Una complejidad, desde luego, algo soterrada a sus ojos, aunque a veces tenga que enfrentarse a sus dicotomías. Por esto hubo de tomar la decisión inteligente y acertada de prescindir del libro I de La República. Entonces, su realismo estalla, aunque es un realismo instructivo, docente, ordenado por los filósofos para con los reyes, o mejor: ordenado por la teoría para la praxis. Así:

> " … cuando las diferentes partes de la sociedad estén regidas por lo ordenado por la ciencia teórica, o sea, por la filosofía, y por aquéllos que así la gobiernan… "

entonces, y sólo entonces, habrá una sociedad ideal. Averroes, pues, cuestiona la idea platónica del filósofo-rey, por utópica, y defiende una nueva manera de relacionar los términos teoría-praxis bastante en boga durante la modernidad,

y sobre todo, muy influyente en el Renacimiento. Ahora bien: Averroes continúa:

> "… los poseedores de la ciencia teórica o filósofos son también los que deben tener el poder, cuando dominan aquélla."

Y tal afirmación parece que Averroes concuerda con Platón, pero en verdad Averroes refiérese al poder técnico, de lo contrario ¿ para qué agregar

> "… cuando dominen aquélla." ,

es decir, a la ciencia teórica ? Por lo demás, ya he rechazado la idea de que Averroes pretendiera legitimar el poder almohade del soberano, pero no obstante pretende limitar el poder del soberano.

Para fundamentar tal idea, Averroes recurre a una ingeniosidad tremenda: recurre a la conciencia de la persona y a la conciencia social o institucional de (quienes dirigen) la sociedad estableciendo una relación de igualdad, pero valiéndose de terminología platónica, por lo que no se sale del texto de Platón. Tal artimaña parece conducirle a la exposición de una teoría de las generaciones al postular las tres ideas no para siempre.

5. Aunque en el Tratado segundo profundizará, describiendo a uno y a otro, Averroes prosigue aportando nuevos motivos a su rechazo de la teoría platónica del rey-filósofo, sólo que antes lo haría bajo una perspectiva antropológica y ahora lógica. Supone que las virtudes

> " pueden no estar suficientemente desarrolladas en las sociedades… "

Por consiguiente, como Platón y Aristóteles, limita la intervención de los jóvenes en política, aunque rehuyendo del motivo platónico y acercándose al aristotélico: por su escasez de experiencia.

Por su condición de médico, Averroes aprecia el conocimiento empírico, lo que contribuye a agilizar su mentalidad electiva, que, unido a la afanosa búsqueda de material científico, preparará un recelo para con el criterio de autoridad absoluta. Ahora bien: Averroes es consciente de que el criterio empírico, aun siendo superior al de autoridad, no es adecuado para usarlo en esta sabiduría práctica en relación gobernante-sociedad.( ) Porque, como buen lógico aristotélico, Averroes conocía la distinción **saber que / saber por qué** (anterior / posterior), lo que quiere decir que es consciente de que el primero es un conocimiento de efecto a causa, en tanto el segundo es un conocimiento de causa a efecto. Su propuesta, por consiguiente, es clara: el soberano ha de hacer uso de un **saber por qué**, en tanto sus consejeros, los filósofos, han de hacerlo de un **saber que**. Así:

> " Cuando se desea enseñar a la multitud (refiérese por parte del soberano) debe utilizarse la retórica y la poética."

¿Por qué ? Porque la verdad especulativa

> " es imposible respecto de la totalidad de los hombres"

y el soberano no los conoce uno por uno. De ahí que hable con prudencia, retórica y poéticamente. Sin embargo,

" esta primera vía de enseñanza sólo es posible para aquellos ciudadanos …/ … educados en dichas ideas desde su juventud." " El segundo camino, por el contrario, es el modo que se aplica a los enemigos, etc… y a aquéllos cuyo comportamiento no está guiado por las virtudes correspondientes… "

Más que la defensa de una doble verdad, Averroes parece postular una doble moral, no para los individuos, que entrarían en un conflicto psicológico, sino para la sociedad , ya que los recursos de la coerción y del castigo dice ser apropiados

> “ para inculcar domésticamente la disciplina a los niños, jóvenes y siervos”

así como que es

> “ el camino seguido por los gobernantes de las sociedades injustas… “

En cambio, dicha doble verdad (o modo de enculturizar)

> “ no puede ser aplicado a los miembros de la sociedad virtuosa.”

Porque entonces no serían sujetos reales, conscientes, libres, sino autómatas, o sujetos naturales, semi-instruidos,

> “ que resulta la (forma) más efectiva para el aprendizaje de la disciplina del llamado arte bélico y de la formación militar que siguen

las sociedades no virtuosas."

Por tanto, mediante un hipotético reparto de las cuatro virtudes cardinales, Averroes propondrá implícitamente una doble moral.

6. Tras eludir la necesidad de flexibilidad militar en la sociedad virtuosa, donde posiblemente vea la causa principal de la degeneración almorávide, Averroes teorizará sobre la formación militar. Parte, para ello, de que la virtud del valor se completa por medio de la instrucción e institución militar. Ahora bien, según

" este libro de Platón, la virtud del valor no está consagrada a este fin bélico."

Diríase que Averroes es un pacifista, pero nada más lejos; es solamente un aristotélico. Y aunque admita, como Aristóteles, que toda actividad humana (aquí y ahora, la formación militar) tiene un fin ( ) concuerda con Platón que dicho fin no es único, exclusivo, y por tanto, la fortaleza es un valor total, que no ha de ser cultivada únicamente para la guerra, sino para el vivir en general, pues

"no podemos olvidar que hay individuos mejor dispuestos para el saber… "

Ahora bien:

" es posible que un pueblo esté mejor dispuesto de un modo

natural para una determinada virtud… " ,

pero no debe olvidarse que

“ la mayor parte de los pueblos están en condiciones

de que las virtudes puedan comunicarse y desarrollarse en ellos.”

Averroes no puede ser más empírico, y por supuesto, asimismo, más implícito: así su aviso de la fortaleza leonesa aparece rebaja al ejemplarizarla con el pueblo griego y kurdo; del mismo modo insinúa el avance de progreso intelectual del que son capaz dichos pueblos al exigirse cierta centralización política. No extraña, pues, que Averroes defienda a Platón cuando éste considere que

“ los hombres sólo pueden realizar las virtudes cuando las han cultivado

desde su juventud.”

¿ Por qué ? Porque si los hombres ( ) no han sido o podido ser educados por las instituciones,

“no ha lugar para alcanzar un gobierno virtuoso por quienes ya han

alcanzado la madurez.”

Tales individualidades humanas, sin duda, están degeneradas, corrompidas. Debía así ocurrir en el reino almohade, y Averroes no olvida ---porque la corte ha progresado para atrás culturalmente-- su misión de pedagogo impuesta por Ibn Tufayl. Siendo así, ¿ por qué ese empeño obstinado de mantener la sociedad virtuosa ?

Pese a todo, Averroes no pierde su optimismo; desde luego, el aristotelismo no es una filosofía pesimista, y Averroes, como aristotélico, se muestra favorable a la regeneración, tanto en la naturaleza humana como en la sociedad, ya que

" se trata siempre de que la potencia pasa a acto"

CRUZ,op.cit.,Vol.II,p.95

Por eso su texto pasa frecuentemente de la descripción a la normalización, y cae en lo que ha venido a llamarse la falacia naturalista: el paso del es al debe. Todo ello no es más que una consecuencia de interrelacionar su experiencia profesional, entre jurista, médico y filosofo:

"Si este nivel de formación (o sea, esta segunda oportunidad) de la virtud no hubiese sido alcanzado, nada impediría que pudiesen ser muertos o reducidos a la esclavitud…"

11.- El realismo averroísta no sólo es de carácter político, sino también teológico. No puede, pues, aceptar el punto de partida de Al-As´ ari de una Voluntad divina que dirige los actos de la voluntad humana (CRUZ, 1981,Vol. I, p.115), y por tanto, la afirmación del vulgo de que

" Dios es la causa del bien y del mal"

Ahora bien: ¿ no redime tal proposición al ser humano de la responsabilidad y la libertad humanas? Precisamente porque Averroes no defiende esta proposición teológica, considero que no negó la inmortalidad individual, la responsabilidad moral y la libertad, y no por sostener la unidad formal y material del intelecto humano, como se platearon los escolásticos latinos. Siendo así, ¿ qué sentido tiene Dios? Averroes dice:

"El es absolutamente bueno y de ningún modo él produce mal

en tiempo alguno, ni es su causa."

Tal afirmación es fundamental: quita a Dios toda posibilidad de ser contradictorio; pero, entonces, ¿ cuáles serían los atributos divinos ? Sin duda, para Averroes, son los mismos que para los Mutakallimun, excepto el de la omnipotencia, porque

" es una opinión sofística cuyo absurdo es evidente, pues en ese caso nada sería bueno o malo por su propia naturaleza, sino por un mandato."

Ahora bien: Averroes construye sistemas abiertos, siendo una incógnita si esta idea crearía su realismo o viceversa. Para el caso teológico, por ejemplo, como luego mostrará la teología popular cristiana de la Contrareforma, el hombre ha de elegir entre la salvación (el bien) y la condenación (el mal). No obstante, ¿ qué sentido tendría el mal ? Averroes --pese a la brevedad de la crítica--- no deja el problema sin resolver, y postula la posibilidad de atribuir el mal a otro ser ontológico (adelantándose a Descartes), aunque retrocede al observar las consecuencias tan graves que acarrearía para los jóvenes incontinentes y la sociedad en general. En verdad, las mismas que si se le atribuye a Dios. Por tanto,

"De aquí que el mal deba ser atribuido a una condición de la materia, lo mismo que se atribuye al no-ser y a la privación"

Con esto, Averroes puede aparecer vinculado a la Antigüedad; sin embargo, es todo lo contrario: se muestra como conciliador de la patrística griega y latina. La modernidad averroísta no puede ir más allá.

34.- Incitado por Platón, Averroes toma interés por la condición de la mujer; pero el abismo temporal y espacial entre ambos es inmenso.

En tiempos de Platón, la matrilocalidad hubo de llegar a un punto alto y efectivo, en tanto en tiempos de Averroes no podría ni levantar cabeza. Así que Averroes, por nada, está cuestionando o planteando qué clases de modificaciones en las especialidades masculinas se beneficiarían con un cambio a la matrilocalidad. Su tratamiento para con la mujer no es cultural, sino bajo una perspectiva biológica, es decir,

"si la naturaleza de las mujeres es diferente de la (naturaleza) de los varones".

Porque

" si existen mujeres cuyas naturalezas se asemejan a la de cada una de las clases de los ciudadanos", "la mujer debería gozar de la misma situación del varón en este orden de cosas y así podrían ser guerreros, filósofos, jefes, etc…"

En efecto, tras exponer el dilema, Averroes no sólo se conformará con la verdad formal de la conclusión del dilema, o sea, con que las mujeres se asemejan al varón, sino además fundamentará una serie de premisas que, de

manera hipotética, delinearían nuevos roles y personalidad para las mujeres, y que, bien mirado hoy, es una actitud anti-freudiana al afirmar que la anatomía no es el destino. Por tanto, todo esto no es proclamar la igualdad de la mujer.

Averroes, sin embargo, "llega al duro alegato acerca de su situación" --la de la mujer, aunque sin más interés que el de fortalecer su realismo político. Porque, como atestigua Levi Provencal, según recopila Rachel Arie (ob. cit. p. 273) la musulmana andaluza disfrutaba de una relativa libertad de movimientos, al menos las mujeres de clase media. Por consiguiente, Averroes estaría aludiendo a la mujer de la clase aristócrata, y entonces, más que como jurista, Averroes habla como un economista. Al decir

" en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación"

Averroes no generaliza, y el lector u oyente de su tiempo bien ha de saberlo, sino que Averroes está denunciando la ociosidad de la mujer aristócrata, su poca poquísima contribución a crear riqueza. Por eso, más abajo, agrega:

" muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en la que llegan a duplicar en número a los varones."

Ahora bien: Averroes, además de cuestionar el papel de la mujer aristócrata, intenta exponer la causa principal de la poligamia y logra burlarse de la relación inmovilista entre hombre-mujer, es decir, que

" a la hora de elegirla (refiérese a la mujer) busquemos las mismas condiciones naturales que consideramos en los varones"

Tal relación humana venía ya, desde el siglo XI, posiblemente con la poetisa Wallada rompiendo barreras sociales.

RESUMEN

Averroes, que ha de ser anclado en la teoría política clásica, distingue, como Aristóteles, dos partes en el saber ético: el personal y el social. Y así, al enfrentarse a este saber práctico, Averroes tiene una gran conciencia de la estructura humana, por lo que sostiene con furor que el hombre y la sociedad es perfectible.

Esta perfectibilidad dependerá de la salud de sus órganos rectores, y también de la colectividad en general. Por eso el individualismo ético no tendrá cabida, pero exigirá que el hombre tiene, y por tanto, ha de desarrollar su personalidad, que, al fin y al cabo, dirigirá sus necesidades y deseos. No obstante, Averroes no ve que la intención será siempre una intención condicionada, y su concepto de libertad será mixto.

Los órganos rectores, en el hombre, son las partes del alma, pero, en la sociedad, son las instituciones. Hay una equivalencia evidente entre los hombres y la sociedad; pero, al final, sobre el hombre reside toda responsabilidad, sea la clase de hombre que sea. Por eso, el lugar que ocupará en el cosmos dependerá de él mismo, de su esfuerzo intelectual, de la cantidad de responsabilidad que sea capaz de asumir, según las virtudes principales. No obstante, para darse tal cantidad de responsabilidad tendrá la justicia que actuar como válvula de escape.

Como jurista, Averroes es consciente de la complejidad de la justicia, y su decisión de prescindir del libro I de la República es inteligente y acertada. No menos que su rechazo a la teoría platónica del rey-filósofo.

Averroes aprecia el conocimiento empírico, pero el criterio empírico no es adecuado para usarlo en política. La distinción aristotélica anterior/ posterior respecto al conocimiento y la dicotomía platónica sensible/inteligible contribuirá a su deseo de dividir el poder ejecutivo, del que el rey será un mero reconciliador. Porque hay dos caminos para educar a los súbditos. Según el camino tomado, así resultarán ser los educados.

El realismo averroísta no sólo es de carácter político, sino además teológico. De ahí que rechace el atributo de omnipotencia divina, porque ¿ qué sentido tendría el mal? Postula la posibilidad de atribuir el mal a otro ser ontológico, pero sería como atribuírselo a Dios. Por tanto, es mejor atribuir el mal a la condición de la materia, no al estilo de los antiguos, sino de forma racional y actual, por lo que se muestra reconciliador de la patrística griega y latina.

Por último, Averroes no toma interés por la condición de la mujer culturalmente, sino de manera biológica, exigiendo el derecho a nuevos roles y personalidad (como ya ha reivindicado para el sexo masculino) para las mujeres aristócratas, lo que es una actitud anti-freudiana. Además de ello, Averroes logra burlarse de la relación existente inmovilista entre hombre-mujer.

4.2.- <u>TRATADO SEGUNDO</u>: LA SOCIEDAD Y EL PLATONISMO

Para Averroes, todo concepto opuesto --o, como luego con Hegel, lo negativo-- puede ser explicado. La fuerza de la negatividad, como ya se reveló en mi otro comentario, es evidente; más aún: no se puede prescindir de ella. En tal caso, la sociedad platónica es ideal porque la relación entre la forma de vida (praxis) y la actividad teórica (teoría) son o pretenden ser siempre la misma.

1.- El tratado II comienza con una escisión fundamental en el averroísmo político: es la separación rey/ filósofo, o el poder ejecutivo y el poder técnico, que demarcará los roles sociales de cada uno respecto al Estado.

Ahora bien: Averroes parece más interesado por clarificar el rol social del filósofo que el del rey, y por él comienza, siendo su conclusión que el filósofo ha de satisfacer las demandas de la sociedad tanto para quienes debieran ser técnicos como las demandas de los peones.

2.- Para sentar el concepto de rey, Averroes se remonta históricamente, y no renuncia, en tanto éticamente, de la sinonimia hallada por Platón entre los nombres de filósofo, rey y legislador porque suelen ser seguidos, como el imán lo es, en sentido absoluto por la gente.

Diríase que el averroísmo político es la doctrina clásica por antonomasia, pero si y sólo si hubiera contado con la idea aristotélica de la división práctica y secular de los tres poderes. No obstante, pese a todo, no prescinde de sugerir cambios en el poder ejecutivo y judicial; en los poderes pasivos, pues el poder legislativo (y aunque halla visto tal sinonimia) era sagrado. Por consiguiente, al delinear

" las buenas prendas que deben caracterizar a dichos jefes"

Averroes está limitando el poder del soberano.

3.- Tras tocar un punto problemático, se le plantea la necesidad de demostrar

"Por qué las sociedades actuales no reciben beneficio alguno de los filósofos y de la sabiduría."

Como bien recoge la nota once, toda la disertación es una crítica contra su desplazamiento cortesano como pedagogo; porque ha dejado de creerse en el hombre teórico, en el conocimiento inteligible, y por tanto, la gente no tiene el alma predispuesta y el hombre teórico verdadero se muestra incapacitado para sacar a las gentes de la caverna.

Tal sociedad, sin duda, se debate entre una condición de la naturaleza humana racional y otra irracional, pues la clase de hombres que predominan son los sofistas; ahora bien, si llega a darse ésta última condición, es evidente que el filósofo

"se encontraría como un hombre que ha crecido entre las fieras, …/…, que no estará seguro de que dichas fieras no le ataquen."

Por lo cual, Averroes reflejará sus respuestas exponiendo la destrucción del ideal de sabio al contraponerlo al ideal de técnico.

7.- Averroes, tras contrastar (a su modo) la felicidad peripatética y la ley de Mahoma (Tr. II,4) y recuestionar la omnipotencia divina (Tr. II,5),

sintetiza los principios genéricos de su antropología (Tr. II, 6) y concluye que

" la bondad o maldad de algo reside exclusivamente en sus acciones."

Ahora bien: pese a todo, Averroes no lanza una oposición a la moral heterónoma, sino que está justificando la similitud existente entre la ética peripatética y la ley de Mahoma. Y así afirma

"A tal propósito, su intención es idéntica al fin de la filosofía…" CRUZ, 1987,II,4

Luego, para Averroes, la teología y la filosofía coinciden éticamente, aunque caminen por senderos diferentes. No obstante, no trasciende el aristotelismo, que le conduce a sostener que el cultivo de las virtudes dianoéticas será el fin y la felicidad humana. En tal caso, Dios queda reducido a un mero canon o fuente de principios, siendo el hombre un ejecutor (y un ejecutor consciente) de su voluntad, pero no un mero objeto sin energía como pretenden reducirlo…

16.- El Tratado finaliza aclarando la condición platónica (totalmente realista para Averroes) para la realización de la sociedad modelo. Tal innovación hubo de provocar escándalo y risa. Sin embargo, años después, en el Imperio Otomano, la institución **devshirme** fue un pilar fundamental del Estado. Ahora bien: Averroes no descarta otras formas:

"También es posible que llegue a realizarse de un modo diferente, aunque sólo tras un largo tiempo."

Pero tal idea no le llega a Averroes por vía de la razón, sino por vía histórica, empírica. Luego está advirtiendo, está proyectando futuro, está insinuando que, si se realiza a golpe de reformas consecutivas tras cambios dinásticos, puede ocurrir:

--- que se vaya hacia atrás en el progreso, un progreso que ya es intuido roussonianamente: progreso material versus progreso moral.

--- que un descontento general provoque la fitna.

RESUMEN

Averroes es consciente de que la sociedad platónica de La República es ideal, pues la relación entre la praxis y la teoría pretende ser siempre la misma. Por eso su primer esfuerzo irá encaminado a mostrar la escisión entre rey/filósofo. Tal le obliga a cuestionar el poder ejecutivo, dando como resultado otros poderes, por lo que limita o reparte el poder del soberano. Esto no es nuevo. Pese a todo, como la teoría (la ley) no es llevada a la práctica, las sociedades no reciben beneficio alguno. Y sin embargo, todo depende de las acciones, unas acciones que necesitan un código proveniente o de la teología o de la filosofía.

El Tratado finaliza sumándose a la idea platónica para la realización de la sociedad modelo: la confianza en las instituciones no corruptas. Tal propuesta hubo de resultar risueña, pero, años después, el Imperio Otomano sería la materialización del proyecto averroísta.

4.3.- **TRATADO TERCERO**: **EL DERECHO Y EL AL-FARABISMO**

Aunque tal título puede parecer paradójico, lo considero acertado porque si "cada época ha tenido su Aristóteles", el aristotelismo de Averroes, sin duda, ha de tener un alto contenido de al-farabismo, y ello crea una argamasa que es lo que ha hecho peculiar al averroísmo.

Averroes, en este Tratado, se explaya: pone la autoridad de Aristóteles al comienzo y la autoridad de Al-farabi al final, dejando la de Platón en el centro, quizás por su capacidad dialéctica, por considerarlo un mero reconciliador.

El experimento es asombroso; siembre el germen de una filosofía del derecho. En verdad, que con Averroes germina tal disciplina, no debe extrañar, pues Averroes era filósofo y jurista.

En efecto, el al-farabismo es la doctrina que le proporciona (al estar muy vinculada con la realidad social) el primer problema: el problema jurídico de la regularidad, es decir, las funciones de creación de Derecho y las funciones de ejecución de normas jurídicas ya dictadas. " Por tanto, conviene distinguir entre poder legislativo y el poder ejecutivo…" (Cruz, p.XLIX) Porque, como explica Kelsen: "Legislación y ejecución no son dos funciones estatales coordinadas, sino dos etapas jerarquizadas del proceso de creación del Derecho." (Kelsen,1998,p.110)

Ahora bien: Averrroes, tras recoger y sembrar la semilla del al-farabismo, abandona al azar tal doctrina, llegando incluso a su oposición: no critica la sociedad real, sino ideal. Porque si se identifica ley y derecho, en la sociedad virtuosa, la ciencia del derecho no tiene sentido, porque la ley no es un derecho, sino un deber. Averroes ya ha sentenciado:

"Nada hay más indicativo de la mala conducta de los ciudadanos y de la ruindad de sus ideas que el hecho de que tengan necesidad de jueces y médicos."

Por consiguiente, la sociedad virtuosa es también una sociedad imperfecta.

2.- Como desconocedor del texto aristotélico, y por tanto, de su estructuración de las formas políticas, Averroes asimila la estructuración platónica, explicando por qué son seis formas. Pero Averroes supera tal estructuración, dejando desbancada, por tanto, a la doctrina clásica de la política respecto a esta tematicidad, y amplia a ocho las formas de gobierno tal estructura. Porque

"Puede suceder, sin embargo, que estas dos cualidades (guerrero y jurisperito) no se encuentren en un solo individuo, sino que uno sea un buen guerrero y el otro un jurisperito…"

Por tanto, Averroes insiste una y otra vez, bajo una u otra forma, que el poder político no ha de descansar sobre una solo persona.

Ahora bien; ¿cómo serían esos nuevos tipos? Averroes, por su brevedad, no entra en una análisis, como Aristóteles, de cada tipo, reduciéndolos a dos: democracias y oligarquías. Considero, pues, que Averroes forma estos dos nuevos tipos bajo el patrón o criterio platónico del gobierno virtuoso, es decir, que si éste es una mezcla de monarquía y aristocracia, el gobierno del bienestar social propuesto por Averroes es o debe ser una mezcla de monarquía, aristocracia y timocracia, en tanto el gobierno de las estrictas necesidades es una mezcla de tiranía, demagogia y oligarquía. Una consecuencia puede extraer: quizás por su carácter o por su época histórica, Averroes --como Platón-- no valora a la democracia, pese a todo.

9.- Averroes, sin duda, defiende su proyecto político de manera continúa, insistente y progresiva. Aquí y ahora, coincide con Platón en la ingeniosa idea de que cabe la posibilidad de darse un cambio negativo, pero apunta asimismo que también cabe la posibilidad de darse positivamente: ¿ puede algo impedirlo? Averroes dice:

"transformación de unas sociedades en otras diferentes"

Por tanto, es la intervención ética- política del gobernante quien favorece una u otra, aunque influido por la sociedad:

" Y así, tanto el concepto de justicia como el de injusticia aparecen con mayor claridad en una sociedad que en un alma individual."

Ahora bien: además de considerar tal relativismo fomentado por su consideración abstracta del derecho y de exigir un concepto de justicia absoluto, total, siendo relativo sólo para los individuos, lanza asimismo una crítica social para con su sociedad:

" … podemos decir que esta sociedad virtuosa cuando realmente existe no perece fácilmente"

salvo si algunos de sus órganos se corrompen. Para Averroes, la aristocracia estaba corrompida; y si la aristocracia, que es la clase gobernante, sufre tal corrupción

"los gobernantes …/… no procuran la selección de los ciudadanos adecuados para la procreación del modo como Platón ha especificado…"

Por tanto, mérito tiene toda esta crítica social, pero más aún lo que se esconde bajo ella.

15.- Averroes dispensará una fuerte crítica a las seis formas políticas, pero para con la tiranía y la demagogia será extensivo. Es tanto que a veces se nos muestra contradictorio. Pero Averroes es el jurista puro, el jurista de la ciudad-estado, y como Kelsen, "aborda cualquier temática **desde** y **para** la teoría pura del Derecho"

Si no soporta ninguno de estos tipos de gobiernos, es por su similitud en crear y ejecutar las leyes: de forma arrolladora, tiránica… Por lo demás, no discrepa con la sociedad demagógica. Incluso observa que es la más óptima para controlar a las masas:

"Sus leyes -dice- serán disposiciones igualitarias, en las que no sobresaldrán ni la dignidad ni la honradez."

Tal descripción logra dar alguna consistencia a su idea de la necesidad de justicia total, absoluta, ya expuesta en el parágrafo 9, porque la justicia relativa, al yacer bajo el signo de la particularidad, es generadora del caos, la desestructuración social, etc…

De nuevo, nos topamos con dificultades en el texto. Pero creo que todo es una soez crítica sarcástica. Averroes no tolera el inmovilismo político del que hace gala, porque siente que si lo tolera, o la fitna o el cambio de dinastía son las alternativas para las crisis en general. Todo ello, pues, lo hace ganador de un pensamiento práctico formado en la dicotomía absolutismo/ relativismo.

22.- Ahora bien: como su pensamiento es un pensamiento analítico, expositivo, Averroes desgranase de todo tipo de dialéctica por inútil, porque no conduce a nada. No obstante, no puede prescindir de la dialéctica del amo/esclavo. Porque es algo real, evidente, histórico,

perjudicial e indigno siempre y por siempre, y conduce, sin duda, a la falta de honradez, a la degeneración progresiva.

Ahora bien: Averroes no vincula --como Hegel-- tal figura a una determinación o conveniencia política, donde tal relación amo/esclavo es fundamental para el orden socio-económico-político, sino a una degeneración del régimen o gobierno. Por tanto, es una dialéctica que se da entre iguales, entre la clase aristócrata. De ahí que trate de tal figura una vez ha escudriñado las formas políticas, y en especial, la tiranía y el modo de ser tiránico. Creo, pues, que no debe considerarse tal dialéctica de una forma hegeliana, sino una dialéctica del amo y del vasallo.

En tanto Hegel observaría transformando tal dicotomía desde una perspectiva ética de los derechos del hombre, Averroes lo hubo de hacer desde una perspectiva ética de la naturaleza humana. Así, si Hegel tomó de Platón sólo el germen, y amplió, desarrolló y adaptó a su tiempo tal dialéctica, Averroes se anticipó.

RESUMEN

Averroes, al tratar política y derecho, siembra el germen de una filosofía del derecho, residiendo toda cuestión bajo un problema fundamental e histórico: el problema jurídico de la regularidad. La doctrina de Al-farabi será una guía, pero no un modelo, porque Averroes no busca el mejor régimen político, sino el posible y el fácil de alcanzar.

Sin enbargo, como desconocedor del texto político de Aristóteles, asimila la clasificación platónica, que supera al ampliarla a ocho formas, y así, cree y defiende su proyecto político constituído bajo un pensamiento práctico formado bajo la dicotomía absolutismo/relativismo, y embadurnado con sarcasmo, que, tras dispensar una fuerte crítica a la tiranía y a la demagogia, viendo entre ellas puntos de similitud, Averroes desemboca en la dialéctica amo/vasallo, de origen platónico, de muy diferente carácter a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo.

5.- CONCLUSIÓN FINAL

Después del año gregoriano de 1031 y hasta 1492 los Reinos de Taifas marcarán una nueva estructuración socio-política en la Península. Algunos de estos Reinos se harán fuertes e incorporarán a otros, pero los cristianos empujan reconquistando con las armas bélicas y culturales.

Un personaje de tal periodo es Averroes, de cuna cordobesa. Apadrinado por Ibn Tufayl, entra en la Corte almohade como pedagogo; una corte que, gracias a ABd-al-Mu´ min, estaba secularizada, pero que reinado tras reinado irían tomando poder los alfaquíes y los ulemas. Averroes, ante ello, reacciona con una inaudita sed de aristotelismo.

Sus enemigos ideológicos acechan, pero no pueden cazarle. Averroes escribe su Exposición, y observa que son sumamente ignorantes, porque no entienden la burla de la Perífrasis a Platón. A pesar de todo, encuentran un fallo en la conducta de Averroes, y éste sufre desprecio y ostracismo.

Su obra la Exposición suponía una modernidad, y por tanto, la necesidad de una reforma del régimen almohade. Es, pues, precursor de una filosofía social, mucho antes que Tomás de Aquino, y con más mérito al no acceder a la Política de Aristóteles.

La obra está dividida en tres partes, dedicando cada una a la ciencia más importante que influían en la política, según el islamismo, y escogiendo Averroes una autoridad para avalar dicha ciencia.

Sobre la ética. Averroes distingue dos partes: una ética personal y una ética social, pero, además, otra dicotomía

aristotélica -- la del conocimiento—contribuirá a su deseo implícito de una doble moral societaria y a un poder ejecutivo ramificado y eficaz.

Sobre la sociedad, es muy escueto. No obstante, ha entendido bien que la relación praxis- teoría en la obra platónica yerra al pretender ser siempre la misma.

Sobre el derecho, Averroes muestra toda su sabiduría teórica y práctica: siembra, pues, el germen de una filosofía del derecho. Asimila la clasificación platónica de los tipos de gobiernos, la cual amplia. Así, constituye un proyecto político bajp la dicotomía absolutismo-relativismo.

Ahora bien: quizá lo más interesante de resaltar de la Exposición es el alto grado de unidad de la obra: una unidad que resulta equivalente o de completad entre una parte y otra.

6.- BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

OBRAS DE AVERROES

1986: Exposición de la República de Platón, Madrid, Tecno. Trad. y estudio preliminar Miguel Cruz Hernández.

1987: La psicología de Averroes. Comentario al libro De Anima de Aristóteles, Madrid, UNED. Edición diciembre 1987. Trad., intro., y notas Salvador Gómez Nogales. Prólogo Andrés Martínez Lorca.

OBRAS SOBRE AVERROES

1981: CRUZ HERNANDEZ, MIGUEL. Historia del pensamiento en el mundo islámico (Desde los orígenes hasta el siglo XII) Madrid, Alianza.

1985: CRUZ HERNANDEZ, MIGUEL. Historia del pensamiento en Al-Andalus. Sevilla, Andaluzas Unidas, Vol. I y II

OBRAS GENERALES

1977: ABELLAN, JOSE LUIS y MARTINEZ GOMEZ, LUIS. El pensamiento español. De Séneca a Zubiri . Madrid, UNED.

1985: AL- FARABI, La ciudad ideal. Madrid, Tecnos. Trad. Manuel Alonso Olonso ; Presentación Miguel Cruz Hernández.

1981: AA. VV, Antología y comentario de textos, Libro de COU. Madrid, Alambra

1982: ARIE , RACHEL, España musulmana, en Historia de España, bajo dirección de Manuel Tuñon de Lara, Vol.III, Madrid, Labor. 2ª Reimpresión. Trad. Berta Juliá.

1985: ARISTOTELES, Etica Nicomaquea, Madrid, Gredos. Trad., y notas Julio Pallí Bonet; Intr. Emilio Lledó Iñigo.

1987: HABERMAS, JURGEN, Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social. Madrid, Tecnos. Trad. Salvador Sánchez Fernández.

1981: HARRIS, MARVIN, Introducción a la antropología general. Madrid, Alianza. Trad. Juan Oliver Sánchez Fernández.

1988: KELSEN, HANS, Escritos sobre la democracia y el socialismo. Madrid, Debate. Presentación Juan Ruiz Manero.

1981: MACINTYRE, ALASDAIR, Historia de la Etica. Barcelona, Paidos.Trad. Roberto Juan Waltón

1988: MARTINEZ MARTINEZ, FRANCISCO JOSE, METAFISICA. Madrid,UNED.

1986: PLATON, LA REPUBLICA. Madrid, Gredos. Intro., trad., y notas por Conrado Eggers Lan

1983: RAPHAEL, D.D., PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA POLÍTICA. Madrid, Alianza. Trad. Mª Dolores González Soler.